

Escenarios, Revista Institucional de la Facultad de Trabajo Social, Universidad Nacional de La Plata, Año 16, N° 24, abril de 2016, pp. 17-24. ISSN 1666-3942.

Título del artículo:

Violencia, derecho y política. Reflexiones benjaminianas sobre el pasado argentino.

Autora: Anabella Di Pego*

Resumen

En este trabajo nos proponemos indagar la relación entre violencia, derecho y política en el pasado y sus repercusiones en la actualidad, tomando en especial consideración la filosofía de Walter Benjamin. Nos moveremos en dos direcciones complementarias, por un lado, tomamos como punto de partida la polémica sobre el no matar referida al accionar de las organizaciones armadas en la década del sesenta y del setenta en Argentina, y por otro lado, procuramos esclarecer el complejo entramado entre violencia y derecho a través del ensayo *Para una crítica de la violencia* de Benjamin, para a partir del mismo, reconsiderar el mencionado debate así como también sus implicancias en el presente en función de pensar las manifestaciones de la violencia y problematizar las concepciones de la política imperantes.

Palabras clave: violencia mítica, violencia divina, vida desnuda, razón instrumental, razón militante.

Abstract

In this work we propose to investigate the relationship between violence, law and politics in the past and their repercussions today, especially taking account the philosophy of Walter Benjamin. We move in two complementary directions, on the one hand, we take as starting point the controversy about “not killing” with regard to armed organization’s actions in the sixties and the seventies in Argentina. On the other hand, we seek to clarify the complex framework between violence and law in Benjamin’s essay *Critique of Violence* in order to reconsider the mentioned debate as well as also its implications in the present to thinking the manifestations of violence and to question the prevailing concepts of politics.

Keywords: mythic violence, divine violence, bare life, instrumental reason, militant reason.

* Investigadora del Conicet y docente universitaria en la cátedra de “Filosofía Contemporánea” de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE-UNLP), con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (FaHCE-UNLP). Área temática de investigación: Filosofía política y Ciencias Sociales. E-mail: anadipego@yahoo.com.ar

Presentación

En este trabajo nos proponemos indagar la relación entre violencia, derecho y política en el pasado y sus repercusiones en la actualidad, tomando en especial consideración la filosofía de Walter Benjamin. Nos moveremos en dos direcciones complementarias, por un lado, tomamos como punto de partida la polémica sobre el no matar referida al accionar de las organizaciones armadas en la década del sesenta y del setenta en Argentina, y por otro lado, procuramos esclarecer el complejo entramado entre violencia y derecho a través del ensayo *Para una crítica de la violencia* de Benjamin, para a partir del mismo, reconsiderar el mencionado debate así como también sus implicancias en el presente para pensar las manifestaciones de la violencia y para problematizar las concepciones de la política imperantes. Nuestra hipótesis de trabajo es que resulta necesario distinguir entre distintos tipos de violencias y de concepciones políticas para poder dar cuenta de la complejidad de los sucesos del pasado pero también para analizar los desafíos del presente. En este sentido, entendemos que es necesario evitar las falsas polarizaciones que suelen hacer improductivos los debates. Por eso, hablamos de violencias y de políticas en plural, y procuramos establecer distinciones que permitan dar cuenta de algunas de las múltiples dimensiones implicadas en cada uno de estos fenómenos. En este contexto, creemos que estas distinciones analíticas pueden contribuir a vislumbrar matices de los sucesos pasados y de las perspectivas presentes que de otra manera, tal vez, pasarían desapercibidos.

El trabajo se organiza en tres apartados; en el primero, reconstruimos someramente el debate en cuestión a través del análisis de tres problemáticas fundamentales que lo recorren: las implicancias de una política sustentada en el “no matar”, las distinciones en torno de las modalidades de violencia que es necesario realizar y las concepciones de la política que se disputan y ponen en juego. En este punto, quisiéramos aclarar que en esta aproximación al debate “no matar”, no procuramos realizar una reconstrucción crítica de las diversas reacciones suscitadas por la carta de del Barco, sino tan sólo esbozar algunas consideraciones en torno de la problematización de los vínculos entre violencia y política que ha suscitado. En el segundo apartado realizamos un análisis de las formas y manifestaciones de la violencia siguiendo las reflexiones benjaminianas en función de ensayar criterios para delimitar tipos de violencia que se encuentran a la base de la institución misma del derecho y de la preservación del orden social, así como de la posibilidad de su interrupción. En el tercer apartado, esbozamos algunas de las críticas de la política que la revisión de la violencia de los sesenta y los setenta ha traído consigo. Así, Horacio Tarcus realiza una crítica de la razón instrumental,

y Elías Palti responde con una crítica de la razón militante. Ambas perspectivas implican una redefinición del sentido de la política que nos interesa comenzar a precisar y que reviste de suma relevancia para nuestro horizonte presente y futuro.

1. Repercusiones y actualidad de la polémica “no matar”

En este apartado, procuramos sentar las bases para el análisis de la problemática relación entre violencia, política y derecho en el pasado reciente argentino a partir de la polémica conocida como “no matar” y originada en torno de una carta del filósofo Oscar del Barco publicada en diciembre de 2004 en la Revista *La intemperie*. Esta carta, a su vez, es una reacción al testimonio de Héctor Jouvé, aparecido en el número anterior de esa revista correspondiente a octubre-noviembre del mismo año, en relación con su participación en la primera experiencia guerrillera de la Argentina, que impulsada por el Che Guevara y bajo el mando de Jorge Masetti reunió hacia 1962 alrededor de 20 personas en el autodenominado Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP). Lo que movilizó a del Barco fue, en particular, el relato que Héctor Jouvé realiza de la ejecución de dos compañeros al interior del EGP¹. Ante este hecho, del Barco exhorta a aquellos que participaron de las organizaciones armadas e incluso a aquellos que como él, apoyaron o simpatizaron con su proceder, a asumir la responsabilidad por los crímenes cometidos. La carta de del Barco constituye así un llamamiento que interpela a los diversos implicados a asumir las responsabilidades frente a las vidas que se cobró la violencia política durante las décadas del 60 y del 70.

Desde la perspectiva de del Barco, este llamado a asumir la responsabilidad implica reconocer el “no matar” como un principio inmanente a toda comunidad, puesto que sólo la exclusión del derecho a matar al otro hace posible fundar cualquier comunidad. Pero al mismo tiempo, del Barco advierte que es un principio imposible en la medida en que la historia misma es una sucesión de violencias y muertes, en donde resuena la mirada benjaminiana del pasado como “una sola catástrofe, que incesantemente apila ruina sobre ruina” (Benjamin, 2002: 54). Sin embargo, aferrarnos a este principio implica reconocer que nadie se encuentra justificado por ideales o causas “nobles” para matar a otra persona, es decir, que el asesinato quienquiera que lo haya cometido no deja de ser un asesinato.

Este posicionamiento de del Barco suscitó respuestas virulentas y reavivó el debate sobre la utilización de la violencia con fines políticos. A tal punto la discusión cobró vigor que en el año 2007 se publicó el libro *No matar. Sobre la responsabilidad* que, en más de cuatrocientas

cincuenta páginas, recoge diversas intervenciones públicas realizadas, y posteriormente en el año 2010 apareció un segundo volumen con otras repercusiones de la polémica. Aunque aquí no podemos dar cuenta de la vastedad de réplicas que despertó la carta de del Barco, quisiéramos delimitar brevemente tres de las principales problemáticas que aborda porque consideramos resultan de suma relevancia para pensar el anudamiento entre violencia, derecho y política en la actualidad.

En primer lugar, una de las objeciones² que se le realizaron a del Barco señala que el enaltecimiento del “no matar” como principio, conduce a una purificación de la política que la aproxima a la ética y niega su inexorable vínculo con la violencia. Sin embargo, consideramos que esta objeción se sustenta en polarizaciones que no permiten abordar el asunto en su debida complejidad. Por eso, resulta necesario entender la violencia de manera no monolítica en vistas de indagar en sus diversas manifestaciones. En este sentido, el “no matar” implica la limitación del uso de la violencia, pero no su completa eliminación puesto que la violencia se presenta de maneras disímiles, tal como puede apreciarse en el texto de Benjamin (1995) *Para una crítica de la violencia*, donde distingue entre, al menos, tres tipos de violencia: por un lado, la violencia fundante y la violencia conservadora del derecho (ambas conforman el círculo mítico de la violencia), y por otro lado, la violencia divina como interrupción. En el próximo apartado, procuramos analizar críticamente la relevancia de esta clasificación benjaminiana para abordar la violencia política en los años 60 y 70 en Argentina, en la medida en que consideramos que puedan arrojar luz sobre esos años y sobre el presente.

La hipótesis de lectura que nos orientará en esta indagación sostiene que hay formas de violencia que es preciso excluir si queremos vivir en un marco democrático, pero al mismo tiempo, hay otras formas de violencia que deben persistir y resguardarse como dinamizadoras de la democracia. Estamos pensando en el caso argentino en los cortes de rutas y calles, pero también en las movilizaciones, los escraches (AA.VV.: 2002) y otras formas de protesta (Naishtat, Schuster, Nardacchione y Pereyra: 2005). Resulta, por tanto, indispensable la delimitación de la violencia y de los conflictos admitidos dentro del juego democrático, de aquellos que deben ser excluidos en función de la sustentabilidad de la democracia misma. Esta es una tarea que resultó infructuosa en el pasado argentino, pero que la carta de del Barco nos ofrece la oportunidad de retomar en un contexto democrático.

En segundo lugar, la carta de del Barco no sólo conlleva a una necesaria tematización de la violencia y sus modalidades, sino también a una crítica de las concepciones políticas que sustentaban el accionar de los grupos armados, pero que también han prevalecido en la izquierda posterior. Esta revisión es llevada adelante desde la propia izquierda, y viene

motivada por la evidencia de las consecuencias que dicha política tiene sobre los propios compañeros, y la proyección que tendría ante su eventual acceso al poder. Al respecto, nos abocaremos en el tercer apartado al análisis de las intervenciones de Horacio Tarcus (2006/7) “Notas para una crítica de la razón instrumental. A propósito del debate en torno a la carta de Oscar del Barco” y de Elías Palti (2008) “La crítica de la razón militante. Una reflexión con motivo de La fidelidad del olvido de Blas de Santos y el “affaire del Barco”. El proceso de instrumentalización, según Tarcus, supone una primacía de lo organizacional y estratégico por sobre la dinámica de la discusión política, con el consecuente disciplinamiento y limitación del disenso. De este modo, el sentido de la política estaría prefigurado y restringido en derredor de los dirigentes de las organizaciones y resultaría ajeno a la interacción de la mayor parte de los militantes de base. Por lo que una crítica de la instrumentalización de la política implica a su vez un cuestionamiento no sólo de la articulación de medios y fines generalmente supuesta, sino también del vanguardismo y del carácter redentorista de la política. Por su parte, la perspectiva de Palti nos permite reabrir el debate sobre el voluntarismo militante de aquellos años y cuya caracterización parecería constituir un contrapunto de la visión instrumentalista de la política en la lectura de Tarcus.

En tercer lugar, la crítica de esta concepción política del pasado conduce a una redefinición de la política en la actualidad. La carta de del Barco tiene, entonces, una doble orientación, que por un lado tiende a la revisión del pasado, y por otro, a la reflexión sobre nuevas modalidades políticas de cara al presente. En este sentido, del Barco reconoce que su posición implica el abandono de determinado tipo de política, pero no en pos de rechazar toda política sino en función de plantear nuevas formas de política³. Se vuelve imperioso, entonces, discutir el sentido de la política y aquí nuevamente la relevancia del pensamiento benjaminiano. Frente a la dinámica reproductiva del sistema, Benjamin brega por la restitución de la política como interrupción de la norma y como posibilidad de apertura del presente a partir de la *praxis* de los actores⁴. Esta política no reconoce finalidades preestablecidas sino que se aventura en procesos colectivos de acción y discusión cuyos derroteros resultan inciertos. Ya no se trata de vanguardias, ya no se trata de estrategias y tácticas que remiten a una concepción de la política como guerra, sino de emprender la problematización de la política y la construcción de un sentido abierto y socialmente compartido en torno de la misma. La multiplicidad irreductible de sentidos en disputa, suponen la tarea política de su posible articulación. La conflictividad y la violencia resultan así indisociables de política, pero no obstante, es preciso distinguir entre diversas formas de violencia, para delimitar los márgenes posibles del juego democrático.

2. Violencia(s) y derecho en clave benjaminiana.

Al emprender el análisis de la violencia, Benjamin lo sitúa en una lógica instrumental puesto que la violencia siempre constituye un medio para un fin. Dentro de esta lógica, Benjamin reconoce dos tipos de violencia: la violencia que instituye el derecho, por un lado, y la violencia que lo conserva, por otro⁵. Así, aunque el derecho se nos presenta cotidianamente como la forma no coactiva de resolución de los conflictos, él mismo se funda en una violencia originaria que lo instituyó. Es decir, el derecho no se sustenta en un contrato entre partes libres que lo legitiman, sino en la imposición violenta de una norma. Frente a esta violencia instituyente que luego oculta sus marcas originarias, la violencia que conserva el derecho resulta expresamente coercitiva. A pesar de esta distinción, ambas se requieren mutuamente y constituyen un círculo mítico que se perpetúa incesantemente. De este modo, se produce la fijación del derecho y el dominio de la violencia instrumental.

La violencia mítica, entonces, es el imperio de un ordenamiento que se funda en el privilegio de los poderosos. El derecho surge como destino irrebasable y no supone una violencia meramente destructora sino fundamentalmente creadora. Esta violencia creadora de derecho es creadora también de poder y lo reactualiza en su misma conservación como marco insuperable de la acción política. El sostenimiento y la reproducción del orden social mismo son intrínsecamente violentos y se sustentan en la coacción constante que su mantenimiento implica. La policía es la institución, según Benjamin, que mejor encarna esta dualidad de la violencia que crea poder en la institución de la norma y al mismo tiempo lo preserva en la coacción necesaria para su mantenimiento. “La policía es un poder que funda –pues la función específica de este último no es la de promulgar leyes, sino decretos emitidos con fuerza de ley– y es un poder que conserva el derecho, dado que se pone a disposición de aquellos fines” (Benjamin, 1995: 45). Suele no advertirse que la policía detenta una violencia creadora, puesto que parece restringida a aplicar la ley, sin embargo, su capacidad creadora se pone de manifiesto ante “los sectores más indefensos [...] a las que no protegen las leyes del estado” (Benjamin, 1995: 45). Así, la policía no es excepcionalmente sino fundamentalmente creadora de ley.

Este carácter violento instituyente del derecho, se expresa manifiestamente en la disponibilidad de la vida. Así la pena de muerte no es simplemente un castigo desproporcionado sino el sustento mismo del ordenamiento jurídico. “Pues en el ejercicio del poder de vida y muerte el derecho se confirma más que en cualquier otro acto jurídico”

(Benjamin, 1995: 43). El derecho es el poder supremo sobre la vida y la muerte, por eso, su institución y su mantenimiento llevan consigo una violencia que se reproduce cíclicamente como destino, de ahí su carácter mítico. “La manifestación mítica de la violencia inmediata se nos aparece como profundamente idéntica a todo poder y transforma la sospecha respecto de su problematicidad en una certeza respecto al carácter pernicioso de su función histórica, que se trata por tanto de destruir” (Benjamin, 1995: 68).

Ahora bien, ¿cómo es posible detener la repetición del ciclo de esta violencia mítica que instituye y conserva el derecho? A través de una violencia de otra índole que no es creadora sino fundamentalmente destructiva, y que consecuentemente, puede interrumpir el derecho. Así, Benjamin opone al carácter instrumental de la violencia mítica, la violencia divina que es pura medialidad. Es decir, no es un medio para un fin sino un puro medio que consiste en la interrupción del derecho. Esta violencia es como la irrupción del Mesías en el mundo que no viene a realizar completamente la justicia pero posibilita que esta pueda manifestarse ante la suspensión de la norma.

“La violencia divina constituye en todos los puntos la antítesis de la violencia mítica. Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye; si aquella establece límites y confines, esta destruye sin límites, si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa; si aquella es tonante, ésta es fulmínea; si aquella es sangrienta, ésta es letal sin derramar sangre” (Benjamin, 1995: 69). La violencia divina supone la interrupción del derecho mítico como la absoluta disponibilidad de la vida y la muerte, por eso, ella misma no derrama sangre. La violencia divina es letal pero sin derramar sangre, interrumpe y destruye pero en la medida en que es “ausencia de toda creación de derecho” (Benjamin, 1995: 70) no puede disponer de la vida, y es sólo una potencia de no. Su carácter revolucionario consiste precisamente en su disposición a la destrucción del orden legal que no puede, por tanto, devenir en la creación de otro orden sino que se expresa fundamentalmente en el gesto de su interrupción. El sentido de esta violencia está en la interrupción misma, en hacer saltar la continuidad de la dominación para que emerja la posibilidad de la justicia. La violencia divina no es ninguna institución sino una ruptura que hace posible la apertura.

Estos desarrollos de Benjamin, resultan esclarecedores en al menos tres aspectos para pensar la violencia en el pasado argentino, pero también para comprender las formas en las que el entramado de violencia y derecho subsiste en el presente. En primer lugar, permite abordar el problema de la violencia sin reducirla a una perspectiva instrumental, en la que los fines, o bien justifican los medios –derecho natural– o bien garantizan la idoneidad de los medios –derecho positivo–. Por el contrario, ya no se trataría de analizar simplemente si los fines

justifican los medios, sino en pensar la violencia como puro medio legítimo que no tiende a instituir nada sino a interrumpir la continuidad de la violencia mítica. La única forma de romper con la fijación cíclica del derecho es la suspensión violenta de la norma que no puede conllevar a ninguna otra positividad sino sólo a la manifestación de su carácter disruptivo que se caracteriza por “la ausencia de toda creación de derecho” (Benjamin, 1995: 70). Y esto no se aplicaría solo a los casos revolucionarios, sino también a las violencias cotidianas que obran como interrupciones de la violencia del derecho, tales como huelgas, cortes de ruta y demás formas de protesta social. Incluso, Benjamin analiza el caso paradigmático de la huelga general desde el enfoque de Sorel, que constituye una forma de esta violencia divina que como puro medio interrumpe a la violencia jurídica, posibilitando la apertura del presente.

En segundo lugar, resulta particularmente interesante que esta violencia divina es una forma de violencia aunque no derrame sangre. A la violencia mítica sólo se le puede hacer frente desde otra violencia, por eso la posición de Benjamin no implica un rechazo de la violencia ni una purificación de la política de toda violencia. Sin embargo, muestra que para que esa violencia sea efectivamente disruptiva no tiene que matar porque la disponibilidad de la vida es precisamente la norma. Si la violencia divina derrama sangre deja de ser disruptiva y es asimilada a la violencia mítica del derecho que dispone plenamente de la vida y la muerte. La concepción de Benjamin, permite así pensar una política de la violencia que sin derramar sangre introduzca saltos en la dominación violenta del derecho. El no matar no conduce, entonces, a una política que niega la violencia y que se diluye en la ética, sino que puede dar lugar a una política de la violencia que detenta un carácter destructivo “pero sólo relativamente en relación con los bienes, el derecho, la vida y semejantes, pero nunca absolutamente en relación con el espíritu de lo viviente” (Benjamin, 1995: 70)⁶. Así, la violencia divina al expiar la violencia jurídica se remonta hacia la vida desnuda. “Pues con la vida desnuda (*bloßes Leben*) cesa el dominio del derecho sobre lo viviente (*Lebendigen*). La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la vida desnuda (*bloßes Leben*) a causa de sí misma, la pura violencia divina lo es sobre toda vida (*alles Leben*) en nombre de lo viviente (*Lebendigen*). La primera exige sacrificios, la segunda los acepta” (Benjamin, 1995: 69-70)⁷.

Por último, quisiéramos explicitar brevemente el lugar que el no matar desempeña en relación con la violencia divina en la concepción de Benjamin. El carácter destructivo de la violencia divina avanza sobre el derecho y los bienes, pero encuentra un límite absoluto ante lo viviente precisamente porque no instituye nada, sino que sólo es interrupción para la apertura. En este sentido, el “no matarás” es “anterior a toda acción, como la ‘mirada’ de Dios contemplando que ella acontece” (Benjamin, 1995: 71)⁸. Sin embargo, lo dado rebasa constantemente el “no

matarás”, que por tanto resulta “inaplicable, inconmensurable respecto de la acción cumplida”. Benjamin enfatiza que el “no matarás” no es un criterio a priori para juzgar las acciones, sino una norma de acción que se ve constantemente excedida pero ante la cual tengo que asumir la responsabilidad. Esto explica cómo es posible que en el judaísmo junto con el “no matarás” se rechace la condena del homicidio en casos de legítima defensa. El “no matarás” no es un criterio absoluto sino una norma de acción que nos interpela a asumir la responsabilidad insondable que supone prescindir de él. “Por lo tanto, no están en lo justo aquellos que fundamentan la condena a toda muerte violenta de un hombre a manos de otro hombre sobre la base del quinto mandamiento. El mandamiento no es un criterio del juicio, sino una norma de acción para la persona o comunidad actuante que deben saldar sus cuentas con el mandamiento en soledad y asumir en casos extraordinarios la responsabilidad de prescindir de él” (Benjamin, 1995: 71).

La crítica de la violencia, entonces, procede por una parte evidenciando la violencia mítica que funda y preserva el derecho, su carácter instrumental, creativo y que reproduce cíclicamente la dominación. Pero frente a esta violencia no se puede responder sino desde una violencia divina que interrumpa y haga saltar la continuidad de la norma. Una violencia que no es creativa sino destructiva porque suspende el derecho, interrumpiendo la vigencia de la institución y posibilitando la apertura. Esta violencia no puede ser sangrienta porque es la interrupción del derecho entendido como la absoluta disponibilidad de la vida y la muerte. Por eso, esta violencia es destructiva del derecho y de los bienes, pero no de lo viviente. Precisamente en el hecho de que no derrama sangre (*unblutige Weise*), reside su fuerza y su carácter letal frente a la norma de la disponibilidad de la vida.

3. Hacia una revisión del sentido de la política: crítica de la razón instrumental y de la razón militante.

Así como Benjamin nos ha mostrado que la violencia no puede ser reducida a una perspectiva instrumental, tampoco la política puede restringirse a esta dimensión. La polémica ha generado, precisamente, una crítica de las concepciones de la política de los años sesenta y setenta –pero que también ha prevalecido en la izquierda posterior–, abriendo una rediscusión en torno del sentido mismo de la política. Así, Horacio Tarcus (2006/7) emprende una crítica de la razón instrumental que encuentra en los fundamentos de la lógica partidaria y de las organizaciones armadas. Según su perspectiva, la izquierda sustentó una “concepción

instrumental de la política y del poder” que llevó a “una contradicción insalvable entre medios y fines” (Tarcus, 2006/7: 15). En esta concepción la finalidad de la política es sustraída de la discusión y de la construcción política, para ser presentada como objetivamente establecida por la autoridad del partido en función de la dinámica de la historia. Una vez delimitado el fin de la política, cualesquiera sean los medios seleccionados, éstos quedan justificados en la medida en que conducen al fin establecido con antelación. Así, la política se reduce a una cuestión de tácticas y estrategias que se orientan de acuerdo a la obtención de los resultados esperados. De este modo, “las organizaciones se militarizan y se despolitizan internamente, se vuelven verticalistas y autoritarias, al mismo tiempo que se aíslan políticamente de la sociedad” (Tarcus, 2006/7: 16).

Las organizaciones critican el autoritarismo del ejército y de la sociedad disciplinada pero ellas mismas se estructuran autoritaria y verticalmente en función de asegurar la efectividad. Asimismo, las consecuencias nefastas de esta instrumentalización de la política se ponen de manifiesto en la imposibilidad de la disidencia en el seno de las organizaciones armadas. “Para estas últimas, el disidente no es alguien que plantea un debate político para reorientar una línea de acción o disputar hegemonía de la dirección, sino alguien que desobedece las órdenes militares, alguien que rompe la cadena de mandos y por lo tanto cuestiona la autoridad superior [...] no es posible disentir y salirse de la organización argumentando disidencias, porque nadie, una vez que ingresó, puede salir” (Tarcus, 2006/7: 23). Bajo esta concepción, la política se vuelve obediencia a los mandatos, estando justificados cualesquiera medios implicados para cumplimentarlos y no habiendo lugar para los desacuerdos ni para salirse de la organización. De este modo, la lógica instrumental conduce a una reificación de la organización política que se vuelve fuente de autoridad y marco de referencia absoluto, a cuya preservación y reproducción parece quedar reducida la política.

Por su parte, Elías Palti (2008: 109) considera que frente al análisis de los sucesos del pasado es necesario “ir más allá de una crítica de la *razón instrumental* y avanzar en el sentido de una *crítica de la razón militante*”. Mientras que en el siglo XIX la actividad revolucionaria se había sustentado en la confianza de que la marcha misma de la historia, es decir, su propio desarrollo inherente, conduciría a la realización de los fines revolucionarios⁹; en el siglo XX el advenimiento de estos fines parecían ya no estar asegurados en el desenvolvimiento histórico mismo, sino que requerían de la intervención subjetiva. Así, la razón militante emerge como la constitución subjetiva que es necesario emprender para modificar la historia. “Privada ya de garantías objetivas a su accionar, rotas las certidumbres teleológicas propias de las visiones evolucionistas de la historia propias del siglo XIX, la empresa revolucionaria se

convertía en una autoafirmación subjetiva: es el propio sujeto, se piensa ahora, el que construye la historia, le provee un sentido y se orienta hacia él” (Palti, 2008: 111).

El enfoque de Palti permite dar cuenta de los procesos de construcción de la subjetividad revolucionaria que cobraron centralidad en América Latina y en Argentina a partir de los sesenta. La Revolución Cubana mostró las particularidades que una empresa revolucionaria podía tener en estas tierras, y las organizaciones políticas en nuestro país comenzaron a pensar en un sujeto multifacético con componentes peronistas y tercermundistas, entre otros, que se configuró de manera muy distinta a las izquierdas tradicionales europeas. El proceso de construcción de un sujeto que debía afrontar la historia para producir el cambio, se encontraba a la base de lo que suele denominarse como el “voluntarismo” de las organizaciones.

Sin embargo, no todo era espontaneidad. Una vez delimitado el sujeto –construcción que pese a su carácter procesal adoptó formatos que luego tendían a reproducirse–, hacia el interior de la organización no había lugar para el carácter espontáneo sino que se ordenaba jerárquicamente y en torno de autoridades que fijaban los lineamientos a seguir. En este sentido, la razón militante se plasma en la efervescencia y la conmoción social, para luego replegarse en torno de una razón instrumental, con lo cual, las interpretaciones de Palti y de Tarcus aunque no se solapan pueden articularse de manera complementaria. Puesto que no parece que podamos describir el funcionamiento de las organizaciones desde una razón militante de la espontaneidad porque precisamente éstas se estructuraron militarmente y se fueron despolitizando en función de ganar en efectividad y capacidad de respuesta. En definitiva, un análisis de la política de los sesenta y de los setenta deberá, antes que propugnar una crítica de la razón instrumental o militante, promover una crítica de la articulación que se produjo entre ambas en la construcción de nuevas subjetividades revolucionarias que se organizaron bajo una concepción instrumental de la política.

Consideraciones finales

A lo largo de estas páginas, hemos intentado esclarecer algunas problemáticas, que se desencadenaron a partir de la polémica que generó la carta de del Barco, en torno de las formas de violencia y de las concepciones de política de los sesenta y los sesenta. Siguiendo el hilo conductor del ensayo sobre la violencia de Walter Benjamin, procuramos distinguir tipos de violencia y caracterizar especialmente la violencia divina en su potencialidad interruptora del ciclo reproductivo del derecho y en su carácter incruento en la medida en que

procede en nombre de lo viviente. La violencia divina procede a la desarticulación de la disposición de la nuda vida que sustenta al derecho, y de ahí que no derrame sangre y su vínculo con el no matar.

De manera que, una comunidad fundada en el no matar, no supone una disolución de la política en la ética o, en otras palabras, una política depurada de cualquier violencia, si no por el contrario, una política imbricada con una violencia impotente para disponer de la vida y de la muerte. Así, el juego democrático excluye la caracterización del otro como un enemigo susceptible de ser eliminado, es decir que se sustenta en cierta medida en el principio de “no matar”, pero como advertía Benjamin, no a la manera de una regla de acción o un criterio de juicio, sino de una norma ante la cual el actuante debe asumir la responsabilidad de volverla prescindente en momentos extraordinarios. En consecuencia, esto no supone excluir todo tipo de violencia, puesto que, como hemos señalado, hay formas de conflictividad que son dinamizadores del sistema democrático mismo, como es el caso de la protesta social en sus diversas modalidades, que a la vez posibilita la interrupción de la violencia fundadora y conservadora del derecho que opera en el seno de nuestras sociedades.

La polémica ha enfrentado a todos los interlocutores a la necesidad de abordar el sentido de la violencia y de la política en el pasado reciente, pero también de examinar sus repercusiones para nuestro presente. Una crítica de la razón instrumental y de la razón militante, se vuelve así una tarea relevante para desentrañar sentidos sedimentados de la política en la actualidad así como también sus posibles derivas críticas. De esta manera, hemos procurado esclarecer los matices existentes entre diversas formas de violencia y de política, y a partir de esto, hemos reconsiderado la problemática desde una mirada renovada que evitando las dicotomías asuma una revisión compleja y profunda de sus implicancias. Esperamos así, haber avanzado en el esclarecimiento de este complejo entramado de violencia, derecho y política, que convive al interior de nuestras democracias, contribuyendo a matizar algunas de las polarizaciones en las que ha discurrido el debate. Después de todo, la realidad frecuentemente resulta bastante más compleja de lo que nuestras perspectivas teóricas nos permiten advertir, pero siempre está a nuestro alcance revisarlas y reformularlas. De ahí el sentido de estas reflexiones y la importancia de continuar profundizando este debate.

Bibliografía

- AA.VV. (2002). *Genocida en el barrio: mesa de escrache popular*. Buenos Aires: De mano en mano.
- AA.VV. (2007). *No matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones del círculo.
- AA.VV. (2010). *No matar. Sobre la responsabilidad II*, L. I. García (comp.). Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Agamben, G. (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos.
- Arendt, H. (1999). *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. de Guillermo Solana. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1991). *Gesammelte Schriften*, Band II. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.) con la colaboración de T. Adorno y G. Scholem. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1995). *Para una crítica de la violencia*. Trad. de Héctor A. Murena. Buenos Aires: Leviatán.
- Benjamin, W. (2002). “Sobre el concepto de historia”, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia* (pp. 45-68). Trad. de César Pablo Oyarzún. Chile: LOM Ediciones.
- Benjamin, W. (2007). *Obras*, Libro II, vol. 1. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.) con la colaboración de T. Adorno y G. Scholem. Trad. de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. Madrid: Abada.
- Calveiro, P. (2006). *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Colihue.
- Naishtat, F.; Schuster, F., Nardacchione, G.; y Pereyra, S. (2005). *Tomar la palabra: Estudios sobre protesta social y acción colectiva en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Prometeo.
- Palti, E. J. (2008). “La crítica de la razón militante. Una reflexión con motivo de La fidelidad del olvido de Blas de Santos y el “affaire del Barco”. *A Contra corriente*, (5)2, 99-114.
- Tarcus, H. (2006/7). “Notas para una crítica de la razón instrumental. A propósito del debate en torno a la carta de Oscar del Barco”. *Políticas de la memoria*, CeDInCI, (6/7).
- Tarcus, H. (2009). “Elogio de la razón militante”. *Políticas de la memoria*, CeDInCI, (8/9).

¹ El testimonio de Jouvé y la carta de del Barco así como las principales intervenciones que esta controversia suscitó fueron reunidas y publicadas posteriormente en el libro *No matar. Sobre la responsabilidad* (2007). Las citas sucesivas corresponden a ese libro.

² Otra de las críticas advierte que del Barco culmina equiparando la posición de las víctimas y de los victimarios, dando lugar a una rehabilitación de la teoría de los dos demonios. Sin embargo, respecto de esta problemática resulta necesario introducir matices que se suelen diluir en el fragor del debate. La preocupación de del Barco es que la idea de víctimas absolutamente inocentes nos impida analizar las responsabilidades inherentes a las acciones de los grupos armados y particularmente de sus dirigentes. En este sentido, debe situarse una afirmación como la siguiente de del Barco (2007: 171): “las víctimas eran víctimas pero eran *responsables* de sus actos, y sus actos eran potencial y realmente de muerte [...] las víctimas eran y no eran inocentes”. Por eso, resalta que un asesinato es un asesinato independientemente de quien lo cometa, lo que no obstante no implica que todos los delitos sean equiparables, sino que por el contrario del Barco (2007: 33) advierte que: “lo que no es lo mismo es la muerte ocasionada por la tortura, el dolor intencional, la sevicia. Estas son formas de maldad suprema e incomparable”. Con lo cual, resulta necesario diferenciar entre un mal supremo y otras formas de males. La noción de mal radical, tal como es reformulada por Hannah Arendt (1999), podría resultar fundamental para distinguir entre el tipo de mal que implicó el plan sistemático de exterminio del terrorismo de Estado, frente al tipo de mal desplegado en las acciones de los grupos armados. Por eso, reconocer responsabilidades de los grupos armados no implica de ninguna manera equiparlos con el mal supremo o radical del terrorismo de Estado.

³ Citamos las palabras de del Barco (2007: 155) en su respuesta a Jinkis: “Usted cita una serie de libros míos en los que critico el concepto de ‘política’ por considerar que se trata de un orden clausurado por el Sistema (y por Sistema entiendo un complejo orgánico de espacios que conforman una totalidad que se auto-produce disolviéndose y construyéndose simultánea y constantemente como totalidad no totalizable, o algo así), digamos capitalista o post-capitalista o como usted quiera llamarlo, donde los lugares de confrontación sólo en un sentido nuevo, des-centrado, podrían ser llamados ‘políticos’ (para expresar algo similar algunos teóricos introdujeron el término, no del todo satisfactorio, de in-político). Pero si usted cree que *todo* es política se vuelve inútil cualquier discusión. Por mi parte, repito, no creo en *esa* ‘política’, porque la considero un espacio cerrado que despotencia prácticas esencialmente autónomas que al ser subsumidas en una unidad pueden ser dominadas-asimiladas por el Sistema. Más bien definiría la política (o la in-política) como una multitud de acciones sin centro, erráticas o perversas, o como una polifonía que ninguna *unidad* teórica y ninguna práctica ‘política’ de partidos pueden suprimir”.

⁴ Véase al respecto la tesis XVIII de “Sobre el concepto de historia”, en donde Benjamin (2002: 66) se refiere al poder que el “instante [histórico] tiene como clave (*Schlüsselgewalt*) para abrir un recinto del pretérito completamente determinado y clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política”.

⁵ “Si la primera función de la violencia puede ser definida como creadora de derecho, esta segunda es la que lo conserva” (Benjamin, 1995: 40).

⁶ Hemos modificado levemente la traducción siguiendo el original en alemán (Benjamin, 1991: 200) porque se había omitido la mención a los “bienes” [Güter] y se ha reemplazado un conector “y” por el “pero” que expresa más enfáticamente el sentido de la oración.

⁷ Hemos modificado la traducción teniendo en consideración la edición alemana (Benjamin, 1991: 200). Mantuvimos vida desnuda para la expresión “*bloßes Leben*” en sintonía con la lectura de Giorgio Agamben (2003). También hemos cotejado la traducción de las *Obras* pero resulta oscurecida por la opción de verter a veces el alemán “*Lebendigen*” por seres vivos y otras por lo vivo: “Pues con la mera vida cesa todo dominio del derecho sobre los seres vivos. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la mera vida a causa de la violencia que le es propia; la violencia divina pura es, por su parte, ya violencia sangrienta sobre toda la vida, justamente a causa de lo vivo. La primera exige sacrificios, mientras que la segunda los acepta” (Benjamin, 2007: 203).

⁸ Hemos modificado levemente la traducción siguiendo el original en alemán (Benjamin, 1991: 200).

⁹ Esta lectura de Palti de que la teleología propia de las filosofías de la historia no operaría en el siglo XX, y particularmente no estaría presente en las organizaciones armadas de los sesenta y los setenta, puede ser discutida desde perspectivas que consideran que la posibilidad inminente de la revolución movía a las organizaciones a actuar para generar las condiciones propicias para la misma. En las siguientes palabras de Pilar Calveiro (2006: 18) pueden apreciarse ecos de esta interpretación: “tanto ERP como Montoneros se consideraban a sí mismas indestructibles y concebían el triunfo final como parte de un destino histórico prefijado”. En realidad, a diferencia de lo que piensa Palti, esta “certeza absoluta del triunfo” (Calveiro, 2006: 19) puede ir precisamente acompañada por un voluntarismo de la oportunidad histórica.